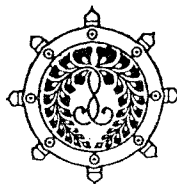


回
向

EHO



DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT CENTRUM VOOR SHIN-BOEDDHISME

Nr 26

7de jaargang

Juni 1984

V.Z.W.

Zittaart 21

2419 Lille

België

H E T V R E U G D E - G E M O E D

Vaak hoort men beweren dat voor de Boeddhist het leven lijden is. Dit is alleszins een foutieve voorstelling van de zaak. Grijpen we terug naar één van de basisteksten, ook uit de Pāli-kanon waarop die bewering pretendeert te steunen, dan leest men :

sabbe saṅkhārā dukkhā.

Zonder hier de Pāli-grammatica uit de doeken te willen doen, dient toch onderstreept te worden dat het woord *dukkhā* hier gebruikt is als bijvoeglijk naamwoord en dat een letterlijke vertaling luidt :

"alle bestaansgroeperingen (zijn) door lijden "gekenmerkt".

Men kan zò het onderscheid voelen. De kringloop van geboorte-en-dood, inclusief ziekte, ellende, armoede, ouderdom en sterven, wordt immers als lijden ervaren.

Het lijden is immers de modus waarop wij hier en nu dit leven ervaren, als een pijnlijke existentie. Het leven, dat wetenschappelijk, biologisch neutraal is, krijgt een "kleur" door de manier waarop wij het beschouwen en ondergaan.

Samsāra is niets anders dan het lijden-ervaren van het leven.

Tegenover het lijden, plaatste Boeddha Gautama de vreugde (*sukhā*). Lees hierover de eerste twee strofen van het Dhammapadam, met het 'paar' :

"...hem volgt lijden
"als het wiel de poot van de os."

en

"...hem volgt vreugde
"als een nooit-aflatende schaduw."

Zoals tegenover "samsāra" het begrip "nirvāna" staat, zo ook staat tegenover het negatieve lijden, de positieve vreugde.

Men zou bijgevolg - en met wat vereenvoudiging...- evenzo kunnen stellen dat nirvāna zoveel is als het vreugde-ervaren van de kringloop van geboorte-en-dood. Psychologisch bekeken zou nirvāna dan ook kunnen omschreven worden als het (paradoxaal !) beleven van geboorte, ziekte, ouderdom, dood, enz. als vreugde, in een wereld van vreugde, een waar *Sukhāvātī*, het Reine Land van Vreugde.

De ware volgeling van de Boeddha leeft in vreugde. Lezen we hierover nogmaals dat vertrouwde Dhammapadam, b.v. het 15de hoofdstuk, met de Leitmotive

Susukham vata jīvāma

"Vreugdig waarlijk leven wij..."

of

nibbānam paramam sukham

"nirvāna is uiterste vreugde !"

Wie is het dan die aan het Boeddhisme zo'n stroef, triest, droefgeestig uitzicht wil geven ? De leer van de Boeddha biedt geen plaats voor frustratie of zwaar-moedigheid. Een volgeling van de Boeddha kan geen zwartkijker zijn :

sukham bhikkhu vihāhisi.

"vreugdig zal de monnik leven."

Nee, nirvāna is geen zwarte negatieve afgrond, maar een paradijs van vreugde.

Elk van ons dient, ook in zijn dagelijks bestaan, de smaak van die vreugde in het leven te ontdekken. Ook midden in ziekte, ellende, passies en zelfbegoocheling.

En die nieuw-ontdekte vreugde in de handelingen van elke dag te onderlijnen, om ze te delen met alle andere wezens : dit is het vreugde-gemoed, *shingyō*, één van de drie aspecten van de vertrouwensvolle overgave.



WOORDEN
van
INAGAKI ZUIKEN

Alle woorden hebben een zekere werkzaamheid. De woorden die wij mensen bezigen, zijn beperkt in hun uitwerking, maar de werkzaamheid van Boeddha's geest kent geen begrenzing. Daarom ook wordt deze onbegrensde werkzaamheid dan ook "ware werkzaamheid" geheten.

Waarlijk : Amida's Roep heeft de vorm van woorden. Deze hebben evenwel de onbegrensde werkzaamheid van Amida. In deze woorden immers tintelt en dertelt onophoudelijk de totaliteit van de Tathāgata en het geheel van de verdiensten-en-werkzaamheden hem eigen. Dit is de uitwerking van de Ongehinderde Uitstraling.

Daarom kan deze Uitstraling dan ook zo diep doordringen in mijn zondig gemoed, - doordringen tot in de duistere afgrond van mijn karmisch lijden.

JINSEI NO
FUCHIN MO OYA TO
MOROTOMO-NI

Mijn leven vol hoogtes en
laagten
gaat verder,
maar nu met Amida als
bloedverwant.

Calligrafie van Inagaki Saizo Zuiken

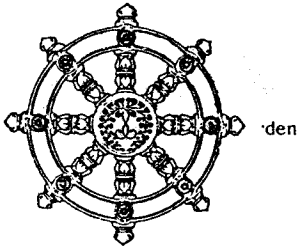


人生の
浮世は親と

ゆゑに

造





BOEDDHA WORDEN BOEDDHA WORDEN

Prof. U. URYUZU

In zijn Gobunshō schrijft Rennyō : "Daar waar het gemoed van de Boeddha en het gemoed van de dwaze mens één worden, daar is de beoefenaar die het overgave-gemoed (shinjin) verwezenlijkt heeft." Dit 'één worden' is niet zomaar een eenvoudig "1", maar een "één" waarin de "twee" nog steeds een "twee" zijn. Rennyō schrijft ook nog : " Het zondige gemoed van de lijdende wezens wordt, net zoals het is, maar in de omhulling van Tathāgata's reine geest, net hetzelfde als Tathāgata's reine geest." Maar zelfs wanneer het met passies gevulde gemoed van de lijdende wezens hetzelfde wordt als de reine geest van de Tathāgata dan verdwijnen die passies daarom niet; ons gemoed blijft gewoon zoals het is. Maar terwijl het blijft zoals het is, toch wordt het dezelfde reine geest van de Tathāgata. Gezien vanuit het standpunt van de menselijke redenering komt dit voor als een tegenspraak. Nochtans staat de werking van het Boeddha-gemoed geenzijds van de dualiteitsdenken eigen aan de menselijke geest. Wanneer Rennyō deze uitspraken doet, spreekt hij niet vanuit het standpunt van de menselijke rede, maar vanuit de feitelijke ervaring van het verwezenlijken van het overgave-gemoed.

Het overgave-gemoed realiseren, dat betekent dat ons bevlekt gemoed ertoe gebracht werd hetzelfde te worden als het Boeddha-gemoed door middel van de werking van de Boeddha-wijsheid. Men zou kunnen zeggen dat dit reine gemoed bestaat vanaf het ogenblik dat we ertoe gebracht worden de bodemloze diepte van onze onvaardigheid te peilen : het volkomen niet-existeren in ons van iets dat werkelijk en oprecht is; het is op dat ogenblik dat ons werkelijk en oprecht gemoed gevestigd wordt. Met andere woorden : wanneer we waarlijk tot het besef komen dat er in ons eigenlijk niets is dat werkelijk en oprecht is, dan treedt in ons het werkelijke, oprechte gemoed op en dat gemoed is dan meteen ook het reine gemoed. Shinjin, het overgave-gemoed, is dit werkelijke, oprechte en reine gemoed. De omzetting van ons dagelijks gemoed in dit werkelijke gemoed, dat is de betekenis van "het gemoed van de dwaze onwetende dat één wordt met het gemoed van de Boeddha. Deze ervaring die opkomt in ons leven is één aspect van het 'Boeddha-woorden', een aspect dat moeilijk kan ontkend worden.

Zoals men weet, begon het Boeddhisme wanneer Shākyamuni, een gewoon mens zoals alle andere mensen, een Boeddha, een Verlichte werd door het vervullen van allerlei religieuze praktijken. "Een gewoon mens wordt door het vervullen van strenge religieuze praktijken een Boeddha" : dat was het begin van het Boeddhisme en meteen ook werd dit de leidraad voor alle latere verdere ontwikkelingen ervan. Wordt dit punt afgezwakt, dan komt meteen het fundament van het Boeddhisme in het gedrang. Op dit ogenblik kent het Boeddhisme in India, in China en in Japan een zeker verval precies omdat dit punt slechts zwakjes benadrukt wordt. Immers, als men dit fundamentele punt slechts vaag naar voren brengt, dan vergeet men dat het Boeddhisme gegrondvest is op de idee van het Boeddha-woorden dank zij het beoefenen van strenge religieuze praktijken en komt men tot de mening dat het Boeddhisme een godsdienst is waarin de Boeddha vereerd wordt als een voorwerp van aanbidding.

In India, in de 7de eeuw, toen het verwezenlijken van het Ontwaken almaar als moeilijker te realiseren gevoeld werd, begon het Boeddhisme te vervallen. Om deze afbouw te ondervangen, ging het Boeddhisme dichter aanleunen bij het Hindoeïsme (Tantrisme) en andere opvattingen, zodat het op de duur niets anders meer was dan één van de vele vormen van Hindoeïsme. In China, ten tijde van de Sul-

T'ang- en Sung-dynastieën, toen het Boeddhisme een actieve, levende kracht was, hield men eraan dat de studie en de religieuze praktijk gehandhaafd bleven opdat men in de mogelijkheid zou zijn een "verlichte" te worden. Maar ook daar begon mettertijd het Boeddhisme te vervallen : het nam verschillende aspecten over van het Taoïsme en andere volksdevoties, zodat ook hier de Boeddha verwerd tot een voorwerp van geloof en verering. Een Boeddha worden door het vervullen van allerlei religieuze praktijken werd sedertdien over het hoofd gezien. Ook in Japan was het zó : het Boeddhisme versmolt er met Shinto en met allerlei vormen van volks-geloof en ofschoon men dit 'Boeddhisme' bleef noemen, vervormde zijn diepere inhoud tot allerlei bijgeloof en magisch-rituele praktijken.

Wanneer men vergeet dat de mens een Verlichte kan worden en wanneer men de Boeddha voorstelt als gewoon een voorwerp van geloof en aanbedding, danervaagt elk onderscheid tussen de 'Boeddha' en de 'God' van andere godsdiensten.

Blind geloof in een bovenmenselijke macht brengt iemand ertoe te geloven dat het uitelndelijk om het even is wáarin men gelooft, als men maar sterk genoeg kan geloven. Wanneer zoets gebeurt, dan verliest wat men 'Boeddhisme' noemt elke elgenheid. Op dat moment begint ook het verval van het Boeddhisme. In elke richting, elke stroming, elke secte die zich 'Boeddhistisch' noemt, is dit éne punt de kern van de zaak : hoe kan ik een Boeddha worden ? Een vorm van 'Boeddhisme' waarin het "Boeddha-woorden" vergeten zou zijn, is louter formalistisch en een ver-steven, dood Boeddhisme.

Het is mogelijk dat sommige mensen zouden denken dat het bovenstaande enkel opgaat voor het z.g. Pad der Wijzen, het Pad van diegenen die Verlichting zoeken te realiseren door eigen-kracht religieuze praktijken, en dat die aantijging niet toepasselijk zou zijn op de Jodo-Shinshu, vermits deze vorm van Boeddhisme zo totaal verschillend is van het overige Boeddhisme. Er wordt immers gezegd dat de Jodo-Shinshu aanneemt dat wie in Amida vertrouwt, de zegen van Zijn hulp ontvangt. Het weze hier duidelijk gezegd dat dit niet zó is. Ook in het Shin-Boeddhisme is het "Boeddha-woorden" de kern van de zaak. Shinran heeft steeds benadrukt hoe centraal belangrijk het is een Boeddha te worden, b.v. in Mattoshô : "De essentie van de Geloofte is dat Amida de gelofte uitspreekt van elk van ons een opperste Boeddha te maken." en ook : "Hij sprak de gelofte uit waarvan de ware bedoeling is om van elk dwaas, zondig wezen (= ikzelf) een Boeddha te maken." En het is precies om de centrale belangrijkheid van dit punt dat Shinran ook kon zeggen : "Wat verheug ik mij in de zaligheid van de verzekering te weten dat ik onvermijdelijk ertoe gebracht word een Boeddha te worden."

Die dag regende het onophoudelijk. Genza, de Myokonin, keerde van zijn veld terug naar huis. In het halfduister ontmoette hij de dorpspriester die kloeg over het verschrikkelijke weer en e opmerkte hoe Genza's kleren doornat waren. Genza glimlachte en zei : "Eerwaarde, wat ben ik mijn neus dankbaar ! Stel je voor dat de neusgaten naar boven stonden ! Heel de regen zou dan binnen in mijn lijf lopen. Wat ben ik gelukkig te zijn zoals ik ben ! Namu Amida Butsu !"

SHINRANS PLAATS IN HET BOEDDHISME

(XI)



Shinrans bijzondere opvatting over de verwezenlijking van de Diepe Overgave brengt hem ertoe de zekerheid van het heil (de Geboorte in het Reine Land = het Volkomen Uiteindelijke Nirvana) niet meer te situeren op het ogenblik van de fysische dood, zoals dit vaak het geval was volgens de meeste traditionele opvattingen zowe in Hinayana als in Mahayana, maar wèl op dat van hetgeen de Christelijke mystiek noemt het "afsterven aan de wereld".

Shinran voert ook hier een fundamenteel onderscheid in, waarvan de logische consequenties voor hem doorslaggevend zullen zijn, voornamelijk voor zijn en inhoud van het begrip "Geboorte in het Reine Land" (ōjō). Deze geboorte heeft plaats op het ogenblik van hetgeen men de existentiële dood zou kunnen noemen : daar waar het fysisch-bewuste leven als volwaardig, over al zijn morele en spirituele vermogens beschikkende mens ophoudt. Het enkel-fysisch, "plantaardig" voortbestaan heeft geen enkele religieuze betekenis meer. Zo b.v. in een comateuze toestand is het geestelijke in de mens dood : karmisch gezien "handelt" hij niet meer.

Door zulk onderscheid in te voeren, neemt Shinran van de geestelijk strevende mens een zware obsessie weg. Voor het overgrote deel van de Boeddhisten uit zijn tijd was immers het ogenblik van de dood het beslissende moment : beslissend, omdat het een volkomen vrijheid en helderheid van geest verelst, een sterke concentratie om de allerlaatste karmische vorming van dit bestaan definitief te richten. Denken we b.v. aan het overheerlijke moment waarop de stervende verondersteld werd door Amida en zijn gevolg tegemoetgetreden en naar het Reine Land gevoerd te worden. Of aan de eerste dag in het Bardo met het unieke Licht van de Verlichting dat alles doorzindert, maar dat men op dat éne even enkele moment dient te "vatten", volgens de leringen van het Tibetaanse Dodenboek. Dergelijke situaties op het stervensmoment eisen krachten en omstandigheden die slechts weinigen in dat moment kunnen opleveren : een gewelddadige plotse dood, sterven buiten bewustzijn, ijlkootsen e.d.m. zouden dan blokkeringen zijn waardoor het nirvana meteen ontglipt en men zich tot "de hel" veroordeeld voelt ! Wat een akelige idee, zo'n risico, zo'n pech door een ongeschikt doodsmoment z'n zo verlangde heil te missen ! Hoe kan men dan nog spreken over het "ongehinderde licht" van de Boeddha-wijsheid of over het "onbegrensde mededogen" ?

De ware Nembutsu is, zoals we hiervóór al zagen, in Shinrans visie dat moment (zij het éniġ, zij het nog zo kort, nog zo aan onze waarneming onttrokken) van de Diepe Overgave in een permanent hic-et-nunc. Deze beslissende Nembutsu is de zekerheid van het heil. Hij is de "dwarse sprong" weg uit de dwangbuis van geboorte-en-dood. Hij is het absolute — want niet meer menselijk-relatieve — inhaken op de werkzaamheid van de Geloofte-Kracht, de twijfellose zekerheid van "ōjō" op het ogenblik van de existentiële dood, die van de vernietiging van het "bewuste bewust-zijn" en zijn karmische wilsvormingen. Daarbij treedt de fysische, klinische dood niet anders meer op dan als een bestaansmoment beperkt tot een serie verschijnselen in de stoffelijke omgevende wereld en beheerst door een samenspel van biologische, fysiologische of medische gegevens. In dergelijk inwendig milieu kan niet meer gesproken worden van religieuze waarden of spirituele functies.

Dàar waar de vroegere meesters en leraars in de Reine Landtraditie de "Geboorte" verplaatsten naar een zekere 'toekomst', heeft Shinran Shōnin deze 'toekomstige toestand' geïnterpreteerd als zijnde de potentialiteiten die sluimeren in de bodemloze diepte van de menselijke geest

De daad (en daad zien we hier als "gyō", als praktijk) de Nembutsu uit te spreken, d.w.z. de Nembutsu als gemanifesteerd te stellen, is daardoor niet zomaar een effectieve verklanking van een Naam of van een serie woorden, maar omvat tevens de wil, de innerlijke noodzaak dergelijke verwoordingdaad te stellen.

Dit stemt volkomen overeen met dat Boeddhistische Leitmotiv dat ook de intentie zelf reeds waarde van handeling heeft : het is een innerlijke handeling, een daad gesteld door de geest (= manas), die immers als een van de zintuigorganen gezien wordt.

De Nembutsu als verlangen naar uiting en latent in het gemoed aanwezig, is aanleiding tot één van de meest oorspronkelijke opvattingen van Shinran, en blijkbaar van de oudere Shinran, van de mens die alle materiële, sociale en spirituele miseries van zijn tijd aan den lijve ondervonden heeft. Men treft die zeer van de conventie afwijkende opvatting aan in dat korte, maar aangrijpende werk Tannishō (Verhandeling over het Betreuen van Afwijkingen), een bundeling van uitspraken van Shinran, gewoonlijk toegeschreven aan een discipel van zijn laatste levensjaren, Yuienbō. Welnu, in Tannishō I leest men inderdaad :

"Wanneer in ons de zekerheid opkomt : 'Door de onzegbare werkzaamheid van "Amida's Gelofte, zal ik Geboorte in het Reine Land verwezenlijken', dan ontstaat in ons het verlangen de Nembutsu te zeggen; op datzelfde moment "worden wij het grote voordeel deelachtig omvat te worden en niet meer losgelaten."

Uit deze uitspraak mag afgeleid worden dat voor Shinran de pre-vocale behoefte de Nembutsu te verklanken minstens even belangrijk is als die verklanking zelf.

Het is van belang voor een duidelijker beeld van Shinrans denken, deze uitspraak te zien tegen de achtergrond van de oudste Reine-Land opvattingen.

Een van de dominerende bekommernissen van de Reine-Landvolgeling was te kunnen sterven in een bewuste geestesrust. Dàn - en enkel dān ! - kon de "beslissende Nembutsu" gesproken worden. Het is immers, zo luidt die oude traditie, op dat precieze ogenblik van overlijden dat de getrouwe en vertrouwende volgeling als het ware de hemel ziet opengaan: Amida zelf, in al zijn glorie zo rijkelijk beschreven in de sūtra's en zo fraai afgebeeld op zovele schilderingen, omringd door de grote Bodhisattva's Kanzeon (Avalokiteśvara : Amida's aspect van Mededogen) en Daisetsū (Mahāsthāmaprāpta : Amida's aspect van Wijsheid) en geheel de schare van bodhisattva's van lagere rang, van heiligen, van beschermende goden, van mensen geboren in het Reine Land, kortom van het geheel van alle mythische wezens die verondersteld worden het Reine Land te bewonen; heel deze stoet daalt uit gouden wolken neer om de stervende te onthalen en hem feestelijk naar het Reine Land te geleiden. Daarbij weerklinkt hemelse muziek en regenen veelkleurige welriukende bloembladen neer.

Het is duidelijk dat men hier te maken heeft met een evenement dat primair en letterlijk opgevat, geheel in de lijn van de volksdevotie ligt, maar dat, secundair en op een hoger, abstracter spiritueel niveau, een rijke symbolische en allego-

rische inhoud heeft, maar eigenlijk alleen voor de monniken en de geleetterde leken een direkte betekenis heeft.

Toch heeft de verklaring die men aan deze emotioneel geladen verschijning geeft, eigenlijk minder belang dan de geestesvervoering die parallel met het sterven plaats grijpt.

Voor ons opzet dient onderlijnd te worden dat die verschijning van Amida verondersteld wordt op te treden op het moment van de fysieke dood. Voor Shinran evenwel wordt deze populaire opvatting onhoudbaar zodra men probeert ze te situeren ten opzichte van het Oneindige Mededogen van Amida Buddha. De verelste van een bewust, helder en geconcentreerd overlijdensmoment komt hem totaal onbegrijpelijk en zelfs beledigend voor het Boeddhachap voor.

Want hoe zou het mogelijk kunnen zijn dat de vertrouwensvolle gelovtge die door oorzaken en condities komt te sterven bij bewusteloosheid, in een gewelddaad of bij een ongeval, in een crisistoestand of zelfs op een ogenblik van zinsverbijstering, de Verzekering van de Diepe Overgave, in hem gewekt door de Boeddha, zou zien verdwijnen. Zou dan de Gelofte-Kracht toch beperkt kunnen worden door om 't even welke karmische contingentie ?

Dat brengt Shinran, voor wie Amida's Mededogen geen begrenzingen kent, ertoe een onderscheid te maken tussen de 'bestaansdood' van het menselijke wezen en de fysieke dood van het menselijke lichaam. Het onderscheid reikt evenwel nog veel verder. De zekerheid van de Geboorte laat hij niet meer afhankelijk zijn van het onberekenbare ogenblik van de dood, maar wel van het ogenblik, zij dit ook enig in zijn aard en kort als het oplichten van de bliksem, waarop de Diepe Overgave (shinjin) in de mens opwelt en hem doorstroomt met het licht van een nieuw, ander leven.

Deze bron van licht blijft immanent, blijft onveranderd want ongehinderd aanwezig, zelfs wanneer men op sommige momenten niet ontkomt aan de smartelijke indruk dat die grote vreugde weer in een afgrondse stilte is gevallen, dat de Diepe Overgave weer verzwonden, door het dagelijkse leven weer verzwolgen werd.

Deze indruk van verlaten te zijn, ook hij situeert zich bij de gewone menselijke illusies : het relatieve wezen dat we zijn is immers niet bij machte op elk moment van zijn existentie, van zijn geworpen-zijn in een relativistisch systeem van ruimte en tijd, het intieme contact met het 'absolute' te behouden. De innerlijke dwang van vergankelijkheid verhindert hem het tijdloze te vatten.

Tussen de revolutie die shinjin is, en het dagelijkse bestaan dat hij noodzakelijkerwijze moet voeren, schuift de mens alweer zijn papieren schermen van de karmische vormingen : zijn angsten, zijn verlangens, zijn visies, zijn berekeningen. Waren er niet deze karmische interventies (tussen-komsten), die de mens overigens koestert en versiert, dan zou het Reine Land hem in 'dit-nu' bestaan deelachtig worden.

Het is vanuit deze ervaring dat Shinran ontkent dat het Reine Land reeds in dit bestaan kan ervaren worden. Enkel de zekerheid van de Geboorte kan hier en nu ervaren worden. Maar die zekerheid is een verworven felt, hoe of de mens daar zelf over denkt. En deze zekerheid is in zekere zin reeds een potentie van nirvana, is reeds een nirvanische aanwezigheid, ook al blijft die onder- of onbewust.

Het is dan ook in deze zin van "aanwezig maar verborgen" dat men de bekende verzen uit Shōshinge dient te interpreteren :

"Ofschoon het duister van de onwetendheid verscheurd is geworden,
"toch overtrekken wolken van passies, begeertes, nijd en haat
"nog de hemel van de Ware Diepe Overgave.
"t is alsof de zon door nevels verborgen is,
"maar achter die wolken straalt het licht en is geen duister meer."

(wordt voortgezet)

WAARHEDEN

Ryumei Iguchi



De Vier Edele Waarheden vormen in het Boeddhisme de meest fundamentele lering waarin eigenlijk de gehele Buddhadharma bevat is. Hierin vinden we het geheel van het Boeddhisme. Men kan trouwens zeggen dat wat niet expliciet of impliciet in deze Vier Edele Waarheden vervat is, buiten het geheel van de Boeddhistische Leer valt. De Vier Edele Waarheden zijn dan ook niet enkel fundamenten voor de kennis van de Leer, maar zijn ook de basisprincipes voor Boeddhistische opvoeding en Boeddhistische praktijk.

Sākyamuni's openbaar leven van bij de 45 jaar begon immers met de prediking van de Vier Edele Waarheden in het Hertepark te Benares. Herinneren we kort aan de formulering ervan :

- al het bestaande is door lijden geconditioneerd,
- dit lijden heeft een oorzaak : onze ik-gerichte onwetendheid,
- het is mogelijk aan dit lijden een einde te stellen,
- het Edele Achtvoudige Pad leidt naar het einde van het lijden.

Anderzijds heeft de Boeddhistische meester Nāgarjuna, die de filosofische structuur voor het Mahāyāna Boeddhisme uitgewerkt heeft, gesteld dat er niet één, maar twee aspecten van waarheid zijn :

- een wereldse, relatieve waarheid, en
- een religieuze, absolute waarheid.

Wanneer we nu de Vier Edele Waarheden in dit verband onderzoeken, dan zien we dat, van de vier, de eerste twee, het lijden en de oorzaak van het lijden, betrekking hebben op de realiteit van het leven en bijgevolg wereldse, existentiële waarheden zijn. Het leven immers is getekend door lijden, waarvan de primaire oorzaak "bonnō" is, de begeerte en de gehechtheid die in ons wortelen ten gevolge van onze fundamentele onwetendheid.

De twee andere waarheden : de opheffing van het lijden en het pad, de methode die voert naar die opheffing van het lijden, twee waarheden die ons tonen hoe we ons kunnen bevrijden uit de lijdenswereld en verlichting verwerven, zijn waarheden van religieuze aard en reiken dus verder

dan het wereldse. Bovendien zijn deze twee waarheden intiem in elkaar vervlochten en niet uit elkaar te trekken.

Het lijden in het leven vindt zijn directe oorzaak in "bonnō" : blinde gehechtheid en onophoudelijk begeren. Vermits dit begeren het gevolg is van onwetendheid (de fundamentele zelf-begoocheling), betekent het uitdoven van "bonnō" verlichting, nirvāna, de bevrijding uit de kringloop van geboorte en dood. Deze bevrijding uit het lijden wordt bereikt door het bewandelen van het Achtvoudige Pad, dat opgebouwd is uit moreel gedrag, geestesconcentratie en wijsheid. Het is dank zij deze wijsheid dat we in staat gesteld worden grondig het veranderlijke, vergankelijke en ik-loze in ons wezen te begrijpen en te definiëren.

Wanneer we erin slagen inzicht te krijgen in de realiteit van het leven om ons heen, dan wordt het al maar moeilijker gehecht te blijven aan de dingen die we met onze zintuigen waarnemen. Op deze manier komen we er uiteindelijk toe de volmaakte vrijheid te bereiken, de waarheid van de opheffing van het lijden. Het ware pad dat voert naar de opheffing van het lijden is de praktijk, de beoefening van het Achtvoudige Pad : juist inzicht, juiste gezindheid, juist woordgebruik, juiste handelwijze, juist levensonderhoud, juiste inspanning, juiste achtzaamheid en juiste concentratie.

Het is beslist niet gemakkelijk dit achtvoudige pad in de dagelijkse praktijk te brengen. Eigenlijk kunnen enkel de Wijzen het ! Daarom spreekt men van het Pad van de Wijzen, aangezien enkel de wijze meesters, de volmaakte mediteerders en de absoluut reinen van geest de praktijk van het Achtvoudige Pad kunnen volbrengen door gebruik te maken van de eigen krachten, van de krachten die in hun geest aanwezig zijn.

De Hīrayāna-traditie van het Edele Achtvoudige Pad heeft in het Mahāyāna Boeddhisme de vorm aangenomen van de zes Paramita's. Deze zes "Volkomenheden" zijn : die van de "gave", van de "moraliteit", van het "geduld", van de "energie", van de "meditatie" en van de "wijsheid". Het beoefenen van deze Volkomenheden, zelfs op laagste niveau, is uiterst moeilijk. Zo b.v. moet de Volkomenheid van de Gave (dana-paramita) beoefend worden om de geest te bevrijden van begeerte en gehechtheid.

In zijn boek "Dynamic Buddha and Static Buddha", schrijft Susumu Yamaguchi o.m. het volgende over dana :

" De handeling van het geven bestaat uit drie factoren : de gever, de gave en de ontvanger. Het geven vooronderstelt het bestaan van de gever "ik", van de gift en van de ontvanger "jij". Daarom zegt men doorgaans : " ik geef Jou een gift". Over 't algemeen zal niemand het in twijfel trekken dat het geven inderdaad op deze wijze geschiedt... In Boeddhistische geest, moet een gave geschonken worden in overeenstemming met de lering van het 'Ontstaan in Afhankelijkheid'. De drie factoren van het geven kunnen dus als bestaande beschouwd worden omdat ze onderling verbonden zijn en dus relatief ten opzichte van elkaar, maar de substantie van elk ervan is 'leeg' en onbestaande, zoals de drie factoren die bij een luchtspegeling optreden. Hun 'bestaan' is aanvaardbaar vermits ze ten opzichte van elkaar bestaan en aan elkaar gekoppeld zijn...(De Volkomenheid van de Gave) is een geven als een vorm van boetedoening, vermits het als geven 'leeg', onwerkelijk en inhoudsloos is, zelfs wanneer die daad door 'ik' verricht wordt. Dit is wat in het Boeddhisme de "gave van niet-gave" genoemd wordt. 'Niet-gave' betekent de negatie van de daad van het geven, welke als werke-

- " lijk opgevat wordt; de 'gave van niet-gave' is bijgevolg de empirische
- " handeling van het geven die, ofschoon onwerkkelijk, toch ervaren wordt
- " als een voorloperige manifestering in onderlinge afhankelijkheid van de
- " gever, van de gift en van de ontvanger... (een) onwerkelijke gave dus,
- " gedaan door iemand die zijn eigen handeling van geven afwijst. Elke
- " Boeddhistische praktijk wordt in deze gemoedgesteldheid volbracht."

De 'gave' is dan zulvere 'dāna' zoals geleerd in de Buddhadharmā, maar dergelijke beoefening ligt ver buiten het bereik en de mogelijkheden van de gewone mens zoals u of ik. Het is om deze reden dat, naast het Pad der Wijzen, de Boeddha ook het Pad van het Reine Land verkondigd heeft.

Net zoals in het Hīmayāna en in het Pad der Wijzen, zijn het lijden en de oorsprong van het lijden vervat in de wereldse waarheid. Religieuze waarheid is de Geboorte in het Reine Land (= nirvana, de opheffing van het lijden), en ook 'shinjin' (de vertrouwensvolle overgave) is religieuze waarheid als oorzaak van de Geboorte, d.i. het pad dat naar de opheffing van het lijden voert. Shinran drukt dit als volgt uit in zijn Shōshingū :

- " Wanneer de éne gedachte van vreugde in 't gemoed gewekt is,
- " ook al zijn de passies niet heengegaan, toch wordt nirvana bereikt.
- " Gewone lui, wijzen, grote zondaars en misvormers van de Leer, ze zijn dan alle bekeerd,
- " zoals de talloze verschillende rivieren in de oceaan alle tot één smaak gekomen zijn."

Het is op deze wijze dat de Vier Edele Waarheden uiteengezet worden in de Reine-Landschool : wereldse en religieuze waarheden zijn onderling afhankelijk. Vertrouwen zonder wereldse waarheid is niets anders dan een abstracte geestesconstructie. De wereldse waarheid dient in twee verschillende situaties verstaan te worden : vóór en ná het ontwaken van de diepe, vertrouwensvolle overgave (shinjin).

Voor diegenen die niet tot shinjin ontwaakt zijn, betekent deze wereldse waarheid hoe moeilijk het is alle voorschriften van moraliteit, geestesconcentratie en wijsheid na te leven en de geest in religieuze reinheid te vestigen. Zolang we blijven vertrouwen in onze moraliteit, kunnen we geen religieus gemoed verwerven. Vermits de geboorte in het Reine Land slechts kan verwezenlijkt worden door het diepe besef van de eigen zondige natuur, is beschouwing en doorgronding van de wereldse waarheid uiterst belangrijk.

Er is dus in de Jōdo-Shinshū een bijzondere interpretering van de begrippen 'wereldse' en 'religieuze' waarheid. Deze eigen interpretering is een logisch vervolg van de doctrine van de "Twee Waarheden" in de andere Boeddhistische scholen (ook in het Theravada Boeddhisme !) en tevens een verdere uitwerking van de opvatting die gold in de vroegere Reine-Landscholen. Anderzijds is het belang van de moraliteit in het leven ná het ontwaken van shinjin in het Shin Boeddhisme benadrukt op een wijze die helemaal niet voorkomt bij de overige Boeddhistische stromingen.

Het Shin-Boeddhisme is inderdaad geen heilsleer voorbehouden aan heiligen en wijzen, maar een weg naar bevrijding uit de lijdenswereld voor de gewone stervelingen, die zich hopeloos opgesloten voelen in hun dwaasheid en zonde. Dit thema werd door Shinran Shōnin uitgedrukt in Tannishō :

" Het is voor ons, wezens vol blinde driften, onmogelijk ons te bevrijden
 " uit geboorte-en-dood door het beoefenen van een of andere praktijk.
 " Het is daarom dat Amida zijn gelofte vestigde, waarvan het essen-
 " tiele element is : de verwezenlijking van het Boeddhachap door de
 " zondaar. Daardoor komt het dat de zondaar die zichzelf overgeeft aan
 " de Ander-Kracht precies de persoon is die in zich de ware oorzaak
 " voor de Geboorte draagt. Vandaar de woorden : Zelfs de deugdzame
 " wordt in het Reine Land geboren, hoezeer te meer dan ook de
 " zondaar."

Evenwel is deze visie enkel mogelijk en werkzaam in de optiek van de "religieuze waarheid", d.i. van Amida's voortijdelijke gelofte. Zo'n opvatting is niet toepasselijk in het dagelijkse leven van jan en alleman. Immoraliteit is ook louter sociaal gesproken, ontoelaatbaar. De religieuze waarheid kan niet afgeschelden worden van de wereldse waarheid. Een 'wereldse' amoraliteit of immoraliteit is religieus onmogelijk. Nog in Tannisho leest men :

" Er was in die tijd iemand die in volkomen verkeerde inzichten vervallen was. Hij beweerde dat vermits de Gelofte er was om de zondaar te bevrijden, men bewust dient te kiezen voor het begaan van zonden, vermits dit de oorzaak van de Geboorte zou zijn. Toen geruchten over deze verkeerde opvatting Shinran bereikten, stelde hij zich in een brief op tegen dit inzicht en schreef : 'Men neemt geen gift in, enkel omdat men weet dat er een tegengift bestaat'. Hiermee wou hij zich afzetten tegen zo'n verkeerde opvatting, maar dit betekent niet dat zonde de Geboorte onmogelijk maakt."

Moraliteit in het dagelijkse bestaan, is het normale pad van de menselijke wezens. Wanneer we onszelf willen zien als menselijke wezens, dan rijzen onvermijdelijk vragen van morele aard. Wanneer we ons oprecht inspannen om een moreel hoogstaand leven te leiden, dan zullen we enkel kunnen vaststellen dat hetgeen we doen, eigenlijk niets anders is dan ons meer en meer te verwijderen van die moraliteit. En ten slotte mondt dat uit op de trieste vaststelling dat we niet bekwaam zijn enige vorm van een moreel verantwoord leven te leiden.

Zelfs wanneer we ons 'bekeren' tot een religieuze levensopvatting, blijven we een menselijk leven leiden. Gelet op het feit dat we eens een mislukking in ons zedelijk gedrag hebben meegemaakt, wat kunnen we met die moraliteit nog aanvangen op het religieuze vlak ? Dit is het essentiële probleem van 'wereldse waarheid' in het Shin-Boeddhisme. Is het inderdaad mogelijk, na het ontwaken in ons van shinjin, een werkelijk, natuurlijk en spontaan moreel verantwoord bestaan te leiden ?

Het ziet er onmogelijk uit. Shinran zelf zei dat er geen einde komt aan ons begeren en haten : " Het is moeilijk ons rekenschap te geven van onze verdorven, zondige natuur. Het gemoed is als een adder of een schorpioen; zelfs de beste daad is nog met gift vermengd. Daarom wordt hij trouwens een onware daad geheten." Shinrans woorden worden onderlijnd door een passage van Zendo : " Weet dat we in werkelijkheid gewone lui zijn, vol boosheid en zonde, onderhevig aan geboorte-en-dood, diep weggezoken in de afgrond en sedert ontelbare kalpa's rondzwerfend tot op heden, en dat we niet de minste kans op bevrijding hebben."

(overgenomen en aangepast uit "Wheal of Dharmas")



GLOSSARIUM VOOR
HET SHIN-BOEDDHISME

(X)

ICHINEN (gedachtemoment)

S eka-ksana (eka-citta)

CH i-nien

Is de kleinste denkbare tijdsperiode, de gedachtenflits van één ogenblik. Wordt ook gebruikt als "één gedachte, enige gedachte, één uiting". Vandaar ook "één gedachte-moment" of zelfs "één-moment-gedachte".

In het Shin-Boeddhisme is dat "één-gedachte-moment" een centrale term, gebruikt in zinnen als "het éne-gedachte-moment van shinjin" of het "éne-gedachte-moment van de nembutsu".

Zulk ogenblik is geen 'tijdsmoment' in de conventionele betekenis; het is veeleer de kortst mogelijk denkbare tijdsfractie, op de grens van het tijdsdenken. Daarom is *ichinen* zowel de tijdsdrempel als wat buiten het tijdsbegrip valt. Het is op dit raakvlak van de tijd en het tijdloze dat het gemoed (ook *nen* !) terugkeert naar de grote oceaan van Amida's Gelofte. Het is hier dat het gemoed van het dwaze, zondige wezen dat de mens is, één wordt met het gemoed (de activiteit) van de Tathagata.

Het één-zijn van tijd en tijdloosheid in het éne-gedachte-moment is een essentieel element van *shinjin*. Het opkomen ervan is *ichinen-hokki*: het éne-gedachte-moment van het ontwaken (van shinjin). Daarom is het éne-gedachte-moment van het ontwaken van shinjin en het uitspreken van de nembutsu een uniek ogenblik dat zich zowel binnen als buiten de tijd bevindt. Het belang van dit tijdsgebeuren is zijn volheid en rijkdom, juist doordat het doordrongen is van tijdloosheid.

In de betekenis van *eka-citta* kan *ichinen* ook 'eenheid van gedachte, eensgerichtheid van de geest' betekenen: de concentratie, de 'één-gedachte in shinjin' vrij van aarzeling, twijfel en eigen berekening.

ICHINEN-TANEN (één-uiting/veel-uitingen)

Probleem gecentreerd rond het begrip *nen*, *ichinen* (zie aldaar) dat in dit bijzondere verband terugslaat op 'uiten, uitspreken van de Naam' of 'denken (naar oorspronkelijke bedoeling) aan de Boedha'. Er ontstond in Reine-Landmiddens een discussie over het ontstaan van één uiting of de noodzaak van herhaalde, talrijke uitingen.

Oorspronkelijk rees de vraag, naar aanleiding van het interpreteren van de tekst "zij het ook maar tienmaal" in Kangyō en Amida-kyō, over de frequentie van het uitspreken van de nembutsu. Aan de ene kant, de stelling dat 1 nembutsu, gebaseerd op Amida's

heilskracht, volstaat om de Geboorte in het Reine Land te verzekeren; aan de andere kant, de recitatieve praktijk van de Nembutsu die een voortdurende herhaling veronderstelt, vermits de onwetende mens niet kan weten welke nembutsu hem de Geboorte verzekert. Deze laatste stelling werd (en wordt) verdedigd door de diverse Jōdo-scholen, ofschoon Hōnens houding in dit probleem allesbehalve duidelijk was.

Na Hōnens dood evolueerde het debat naar het ervaren van shinjin dat ofwel slechts één uiting van de nembutsu vroeg, ofwel een voortdurende aandacht gesteund door herhaald reciteren van de nembutsu bekleemtoonde.

Om dit debat op te klaren, schreef Shinran Shōnin zijn "Nota's bij de Eén-Uiting en de Veel-Uitingen (*Ichinen-tanen-mon'i*)", een uitgebreid commentaar bij Ryūkans "Verheldering van Eén-Uiting en Veel-Uitingen". Volgens Shinran zijn beide extreme stellingen even geldig en sluiten ze elkaar niet uit, vermits ze beide geworteld zijn in de Voortijdelijke Geloofte. De ene stelling echter exclusief boven de andere stellen, is beroep doen op eigen berekeningen (*hakarai*). Beide stellingen zijn trouwens niet tegengesteld; ze vullen elkaar aan, vermits, gelijk of men ze als een mentaal gebeuren (*shinjin*) of als een fysisch verschijnsel (nembutsu) beschouwt, ze beide niet behoren tot de activiteit van de beoefenaar maar tot Amida's werkzaamheid.

IGAKU-IKEN BETSUGE-BETSUGYŌ

igaku-iken
betsuge-betsugyō

andere leringen en overtuigingen
afwijkende begrippen en praktijken

Termen voor 't eerst gebruikt door Shan-tao om leringen die verschillen van het Reine Land Boeddhisme aan te duiden. Hōnen rangschikt ze bij het Pad der Wijzen (*Shōdō-mon*), waarbij een onderscheid maakt tussen de verschillen van filosofische aard onder de 8 (Japanse) Mahāyāna-scholen, b.v. Tendai en Hossō, en tussen de verschillen in de praktijk, b.v. Tendai en Shingon.

Shinran maakt een meer verfijnd onderscheid. Volgens hem verwijst "andere leringen en overtuigingen" naar de diverse Mahāyāna-tradities, de lekenfilosofieën, de magisch-religieuze praktijken, de bezweringen en talismans, de horoscopen en voorspellingen, alle geïnspireerd door ik-gerichtheid.

"Afwijkende begrippen en praktijken" slaat terug op de scholen en stromingen die weliswaar nembutsu-praktijken aanhangen, maar meer op eigen kracht dan op Amida's werkzaamheid betrouwen.

IGYŌ

(gemakkelijke praktijk)

Verwijst naar het 'Pad van de Gemakkelijke Praktijk' waarin het volstaat de nembutsu uit te spreken in overeenstemming met Amida's Geloofte om geboren te worden in het Reine Land en de Verlichting te verwezenlijken. Hieraan tegengesteld is het 'Pad van de Moeilijke Praktijk' (*nangyo*).

De term komt het eerst voor in het 9de hoofdstuk (*Igyō-hon*) van de *Jūjūbīsharon*, een aan Nāgārjuna toegeschreven commentaar op de "Sutra van de Tien Velden (van de Bodhisattva)" (*Dasabhumikaśāstra*)

als benaming voor één van de twee mogelijke benaderingen van de 'toestand van niet-terugkeer' (*futaiten*, zie aldaar) : "Er zijn ontelbare paden ('mon' = poorten) in de wereld. Dit betekent dat zoals reizen over land moeizaam is en varen in een boot gemakkelijk is, zo zijn ook de paden van de bodhisattva's. Sommigen praktikerer ijverig en sommigen beoefenen de gemakkelijke praktijk van het vertrouwen ('shin', *śraddhā*) en bereiken aldus snel de staat van niet-terugvallen."

T'an-luan (in *Ōjoronchū*) : " Op het Pad van de Gemakkelijke Praktijk verlangt men geboren te worden in het Reine Land, dank zij de enige en uitsluitende oorzaak van het vertrouwen in de Boeddha. In afhankelijkheid van Boeddha's Ander-Kracht, wint (de vertrouwende) geboorte in het Reine Land waar hij, gesteund door de werkzaamheid van de Boeddha, de Gemeenschap van de waarlijk in het Grote Voertuig gevestigden vervoegt. De 'waarlijk gevestigde toestand' is de toestand van niet-terugkeer."

Shinran werkte deze idee verder uit en stelde dat de 'mens van shinjin' nog in dit leven de Waarlijk Gevestigde Toestand bereikt, om de Verlichting te verwezenlijken op het moment-zelf van zijn Geboorte in het Reine Land. Dit moment van de Geboorte is hetzelfde als dat van zijn dood.

IGYŌ-DŌ (het pad van de gemakkelijke praktijk)

De heilsmethode waarbij Geboorte in het Reine Land verkregen wordt dank zij diep vertrouwen in de Geloften van de Boeddha. (zie 'igyō').

IGYŌ-NO-ICHIMON (de éne poort van de gemakkelijke praktijk)

Komt voor in de inleiding tot Tannishō : "Hoe kan iemand toegang verkrijgen tot de éne poort van de gemakkelijke praktijk zonder afhankelijk te zijn van een echt leraar (*chishiki*, zie ook *zenjishiki*) met wie hij, tot zijn groot geluk, karmische verbindingen heeft."

IKKŌ-SHŪ (de "uitsluitend"-school)

Vroegere benaming van de Jōdo-Shinshū. *Ikkō* verwijst naar de opvatting van 'uitsluitend shinjin', 'uitsluitend Ander-Kracht' e.d.m. die de lering van Shinran definiëren.

Aangezien de Hongwanji, onder aanvoering van Rennyō Shōnin, actief deelgenomen heeft aan de boerenopstanden in de 15de eeuw, worden deze sociaal-revolutionaire bewegingen *Ikko-ikki* genoemd.

Sedert de 14de eeuw betwiste de Jodo-shu aan de 'Ikko-shū' het recht de benaming 'Jōdo-Shinshū', d.i. Ware School van het Reine Land, te voeren, ofschoon deze benaming (zie aldaar) reeds door Shinran Shōnin ingevoerd werd, zij het dan ook niet om de 'secte' maar om de lering aan te duiden. Eerst op 't einde van de 19de eeuw werd de benaming 'Jōdo-Shinshū' bij keizerlijk besluit definitief toegewezen aan de Reine-Land strekking die op Shinran teruggaat.

WISTARIA

De Hongwanji-ha gebruikt op dit ogenblik twee symbolen : de *Go-shichi-kiri-no-mon*, het "vijf-zeven-paulownia-familiewapen", dat het wapen (eigenlijk helmteken) was van Hideyoshi Toyotomi, de grote shōgun uit de 16de eeuw. Dit wapen wordt gevormd door bladeren en bloemen van de Anna-Paulowna-boom (*Paulownia tomentosa* Steud.). Immers, in 1591 schonk Hideyoshi aan de Hongwanji een groot pand gelegen in de Shimokyo-wijk te Kyoto, waar de hoofdtempel nu nog steeds gevestigd is. Uit dankbaarheid voor deze schenking voert de Hongwanji sedertdien dit wapen op allerlei altaar-ornamenten, lakdozen, weefsels, enz.

Maar het symbool dat in de Hongwanji-ha het meest gebruikt wordt is de *Kujō-sagarifuji-no-mon*, het "Kujō-hangende wistaria-familiewapen. Het bestaat uit twee hangende bloesems van "Blauwe Regen" (*Wistaria sinensis* DC.) met ineengestregelde ranken in het midden.



Tot in 1868 was de chrysaant, de keizerlijke bloem bij uitstek, ook het wapen van de Hongwanji-ha ten gevolge van de huwelijken met de keizerlijke familie sedert het Muromachi-tijdperk (1392-1573), toen de Hongwanji tot *monzeki*

uitgeroepen was. Vanaf de troonbestijging van Keizer Meiji bleef het gebruik van de chrysaant als wapen echter voorbehouden aan de directe familie van de keizer. Daarop schonk de aanzienlijk familie der Kūjo's haar eigen wapen aan de Hongwanji-hoofdtempel. Sedertdien is de dubbele hangende wistaria het officiële wapen van de Jodo-Shinshu Hongwanji-ha en van de Ohtani-familie.

De blauwe regen of wistaria bloeit met neerhangende bloesemtrossen, symbool van nederigheid en oprechte hulde aan Amida. De ineengestregelde ranken verbeelden de eenheid van wijsheid en mededogen van het Boeddhachap, tevens de overwinning van alle dualismen (als b.v. samsara/nirvana).



mislukken ?

Hoe vaak zijn we in 't leven niet benauwd bij de gedachte in onze ondernemingen te falen ? Mislukking is -- tegenwoordig meer dan ooit -- aanleiding tot zelfvernietiging.

En toch is mislukking op zichzelf toch ook een leerproces, waardoor elk individu kan uitgroeien tot grotere dingen in 't leven. Maar om dit aan te kunnen door het aanvaarden van de mislukking, moeten we in alles een positieve houding aannemen. Dat is gemakkelijker gezegd dan gedaan !

Zolang we bevreesd blijven voor pech en tegenslag, wurgen we in onszelf elke kans iets bij te leren en uit de mislukking uit te groeien. Als er met ons en met onze berekeningen iets fout gaat, dan denken we meteen dat dit het einde is en dat we gedoemd zijn in die mislukking ten onder te gaan.

Toch moeten we steeds bedenken dat in dit leven echt niets gelukt enkel omwille van het succes. In 't leven lukt iets doordat er voor elke opgelopen mislukking een positieve aanpak is.

De mislukking wordt dan een voorlopige mislukking.

Natuurlijk : elke mislukking, hoe klein ook, doet zeer. Dat is een vervelende vaststelling, maar het is zo. De mislukking heeft plaats, ze is een onvermijdelijk, ja zelfs noodzakelijk onderdeel van het bestaan.

Maar kijk eens hoe vaak een baby valt vooraleer hij echt kan gaan. Hij doet zich zeer, maar begint opnieuw. Zijn volharden is een natuurlijke reactie op het vallen.

Wie iets onderneemt, denke niet teveel aan succes noch aan de mogelijke mislukking, maar aan de onderneming zelf. De werkelijke uitkomst is de positieve houding ongeacht de omstandigheden. Blijven voortdoen.

De grote mislukking is immers niet dat we niet geslaagd zijn, maar dat we falen uit een mislukking de kracht tot nieuwe groei gevonden te hebben.

Shinran zelf mislukte in zijn streven naar Verlichting via de traditionele paden, maar in dit evenement vond hij een diepe zin en een nieuwe kracht. Hiermee opende hij, voor zichzelf en voor geheel de mensheid, een nieuw perspectief op het Boeddhachap. Zijn jammerlijke mislukking in de morele, rituele en meditatieve praktijken opende de weg van shinjin, het door Amida aan alle wezens geschonken diepe vertrouwen.



HET SHIN-BOEDDHISME IN HARVARD UNIVERSITY

In het Center for the Study of World Religions had op 29 en 30 april en 1 mei plaats een "Symposium on Shin Buddhism and Christianity", met als thema 'Textual and Contextual Translation'. Inspiratie tot dit Symposium kwam voor een groot gedeelte van Prof. John Carman en Go-Monshu Koshin Ohtani heeft eraan gehouden deze conferentie met zijn aanwezigheid te vereren.

Hoofddoel was na te gaan in hoeverre 'geïmporteerde' religies zich kunnen aanpassen aan nieuwe omstandigheden en cultuurpatronen. Als materiaal hiervoor onderzocht men enerzijds de inplanting van de Jōdo-Shinshū in Amerika en in Europa, anderzijds de inplanting van het Christendom, zij het hoofdzakelijk dat van de Protestantse kerken, in Japan. Dit onderwerp leverde aan aanzienlijk aantal zeer interessante mededelingen op, telkens gevolgd door leerrijke en positief-gerichte discussies.

Bij de meest opmerkelijke interventies rekenen we o.a. die van Prof. M. Ishida (Ryukoku Univ.), Dennis Hirota (Hongwanji Translation Center), Prof. R. Takeda (Ryukoku Univ.) en Rev. H. Yamaoka (B.C.A.) - dit voor de Shin-Boeddhistische participatie. Langs de Christelijke kant waren het vooral Prof. Sh. Hashimoto (Doshisha Univ.), Prof. K. Nao, Dr. Lamin Sanneh (Harvard), Dr. David Eckel (Harvard) en Dr. K. McCarthy Brown (Harvard) die relevant en revelerend waren.

Ook Shitoku A. Peel was op dit Symposium uitgenodigd; hij behandelde er het onderwerp "Adapting Jōdo-Shinshu in a European Context". Hij is vooral dankbaar voor de diverse gesprekken die hij met de Monshu mocht hebben, en natuurlijk ook voor de vele prettige ontmoetingen, met oude vrienden uit Japan (Prof. Ishida, Prof. Stenson, Revs. Kiyomoto, Nomura, Ishihara en zeker Toro) of nieuwe persoonlijke kennissen (als Dr. Alfred Bloom, Prof. R. Thurman, Prof. Hashimoto, zovele anderen). En zeker met Jan Van Bragt, professor te Nagoya, maar ook Scheutist en Antwerpenaar... En wanneer twee Antwerpenaren elkaar ontmoeten ver van 't Scheldt, wees er dan maar zeker van dat er lang en luid *Antwâârps* gesproken wordt!

En zeker ook oprecht dank voor de open, vriendelijke en neder-landstalige zuidnederlandse gastvrijheid van Mevr. Ineke Carman!

S A M S A R A

In zo goed als alle landen verschijnen tijdschriften uitgegeven door de meest diverse Boeddhistische stromingen, maar er is geen enkele periodiek bij die consequent gewijd is aan de hedendaagse maatschappij en haar ethische problemen.

Al sedert jaren loopt Shaku Friedrich Fenzl (Salzburg) rond met de idee van zo'n blad, waarin de Boeddhistische, en zeker de Shin-Boeddhistische visie inzake sociale toestanden, seks, geweld, politie, echtscheiding, vruchtafdrijving, bewapening, problemen van de derde wereld, van gehandicapten, van ouderen, enz. enz. zouden behandeld worden.

Samen met Shitoku A.Peel wordt nu concreet gedacht aan de praktische uitwerking van dit plan. Voorzien wordt dat SAMSARA, Boeddhistisch tijdschrift voor ethische en sociale problematiek, nog einde van dit jaar zijn eerste nummer de wereld in kan sturen. "Samsara" zal internationaal en minstens drietalig zijn. Als uitgevers fungeren vooralsnog Fr.Fenzl en Sh.A.Peel; een redactieraad zal later samengesteld worden. Belangstellenden (lezers en/of medewerkers) kunnen contact opnemen hetzij met ons Centrum, hetzij met Fr.Fenzl (Merianstrasse 29/4/52 te A-5020 Salzburg, Oostenrijk).

DERDE EUROPESE SHIN CONFERENTIE

Gaat dit jaar door, van 18 t/m 22 augustus te Genève, in Shingyōji (Tempel van het Vreugdige Vertrouwen), 14 Chemin Palud, Pregny bij Genève.

Thema : "Wat is de praktijk van de Jodo-Shinshu en hoe kan ze aan Europa voorgesteld worden ?"

De Conferentie zal opgeluisterd worden door de aanwezigheid van Zenmon Kosho Ohtani, Beschermheer van de Europese Shin-gemeenschappen. Er zal dus gelegenheid zijn de "lekenwijding" (kikyōshiki) te ontvangen.

Enkele uitstappen (o.a. naar een Tibetaans klooster) zijn eveneens voorzien.

Volledig programma, voorwaarden en inschrijfformulier zijn op het Centrum te verkrijgen.

Onderlijnen we nogmaals dat deze Conferentie voor alle belangstellenden open staat.

Voor insiders : bij de deelnemers uit Japan en Amerika hebben zich al aangemeld Prof.Sh.Yamasaki (van I.A.B.C.), Prof.K.Miyaji, Prof. M.Tokunaga, Prof.E.Sasaki en Rev.K.Tsuji (vorig 'bishop' van de B.C.A.).

H A N A M A T S U R I

Op 8 april vierde ons Centrum, voor de tweede maal, het bloemen- en kinderfeest, dat volgens een oude Boeddhistische traditie ook de viering is van de geboorte van de historische Boeddha Gautama. Terwijl het vorig jaar bij deze viering onverwacht zeer goed weer was en de gehele festiviteit in de tuin kon doorgaan, dan regende het dit jaar dikke kouwe pijpestelen en moest de plechtigheid in meer bescheiden vormen binnenshuis doorgaan.

Dat maakt dat de sfeer misschien iets minder uitbundig was, maar het religieuze in de viering werd dan beslist ook veel inniger aangevoeld.



BEZOEK IN JIKO-JI

Reeds van in het vroege voorjaar had de Heer Knut Nix, uit Ratingen (bij Düsseldorf) de wens uitgesproken een bezoek te brengen aan Jiko-ji. Dit plan werd werkelijkheid tijdens de tweede helft van mei. De Heer Nix en zijn charmante dame zijn met hun +70 jaren beslist niet meer bij onze jongste bezoekers, maar ze hebben intens deelgenomen aan onze bezinningen en erediensten. Hartelijk dank voor dit bezoek !

Op 18 mei, een ander bezoek vanuit het Düsselldorfse : de Heer Yoshiharu Nakajima, zaakvoerder van de Duitse vestiging van een belangrijk Japans bedrijf van elektronische meetapparatuur. Hij vertegenwoordigt bovendien in Europa de Bukkyo Dendo Kyokai, de Boeddhistische organisatie die in heel wat talen "The Teaching of Buddha" publiceert. Mr. Nakajima kwam eens persoonlijk kennis maken met Jiko-ji en de activiteiten van ons Centrum. Gepraat werd ook over de vertaling van "The Teaching of Buddha" in het Nederlands.

JIKO-JI IN 'T NIEUW?

Met het verlopen van de jaren, het toenemend tempelbezoek, de aangroei van onze bibliotheek, het omslachtiger worden van de voorraad boeken, brochures en ander materiaal, begint Jiko-ji wel wat in het nauw te zitten.

Men mag echter nu reeds een andere behuizing voor Jiko-ji voorzien.

Inderdaad, een belangrijke handgift van iemand die wenst anoniem te blijven, heeft de mogelijkheid geopend de toekomst van onze onafhankelijke Shin-tempel ruimer te zien !

Met het beschikbare geld in de spaarkous, is er dan ook onmiddellijk uitgezien naar een geschikt gebouw.

En op 25 juni wordt de koopakte ondertekend. Toch zal Jiko-ji niet onmiddellijk in het nieuwe huis intrekken. Dit zal immers eerst duchtig moeten aangepakt en aangepast worden, zodat verhuizen nog niet voor morgen of overmorgen is.

De eigenlijke tempelruimte komt op de benedenverdieping. Erachter komt een kantoor-, lees- en praatruijnte, met zicht op een tuintje. Voor hogerop plannen we de bibliotheek, bergruimtes en zelfs gastenkamers...

Om dit alles te realiseren is er natuurlijk van alles nodig : vrijwilligers om een handje toe te steken, wat bouwvakkenis, inspiratie, volharding... en een dik pak slijk der aarde.

Met vertrouwen in Amida komt het wel voorekaar.



ZOMER VAKANTIES . . .

De rooster van de bijeenkomsten in Jikō-ji is voor de zomermaanden maar erg mager. Eigenlijk zal men tot midden september moeten wachten om weer het normale ritme te vinden.

De talrijke afwezigheden van Shitoku zijn er aansprakelijk voor. Eind juni nog trekt hij weer voor een week naar Polen om er de Shin-gemeenschap te bezoeken. In juli trekt hij eerst op voor een "preaching tour" in en rond Chicago; dan vliegt hij verder naar Hawaii (lachen jullie maar!) om daar gedurende zes weken mee de jaarlijkse Summer Session te animeren via een reeks bezinningen, lezingen en discussies rondom het thema "The Name is Namu Amida Butsu".

Als hij dan op 13 augustus uit Honolulu weggeraakt om op 15 augustus op Shiphof te landen, dan zou hij al op 17 augustus present moeten zijn te Genève voor de Conferentie. En allicht doet hij dan nog even vlug een heen-en-weer naar Warschau. Heeft hij dan Chicago, Hawaii, Genève en tweemaal Polen achter de rug, dan gaat hij toch eventjes een weekje uitblazen... want het volgende seizoen ziet er alvast druk uit.



J I K Ō - J I

ROOSTER DER BIJEENKOMSTEN

Di 26.06 20 u.
Za 30.06 15 u.
Di 12.09 20 u.

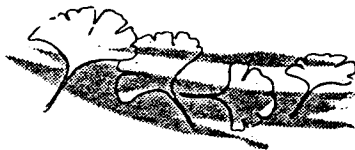
Di 18.09 20 u. Memoriaal H. Pieper
Di 25.09 20 u. Herfst-Higan (23.09)

A L'INTENTION DE NOS AMIS FRANCOPHONES

Editorial : L'Enseignement du Bouddha n'est ni pessimiste ni triste, mais au contraire tout empreint d'une profonde joie. La ronde des naissances-et-morts, avec ses processions de douleurs, de décrépitudes, d'erreurs et d'agonies, est ressentie par nous comme un monde de souffrances. Or les écritures opposent à cette vue négative la notion positive de la joie. Le nirvana, psychologiquement parlant, est cette vision positive du monde et de la vie qui l'anime. Les mines absurdément graves, les visages renfrognés, les sévérités autoritaires n'ont que faire dans le Noble Dharma. Ce qu'il faut, c'est un esprit de joie non-égocentrique, une joie qu'on s'efforcera de partager avec tous les êtres. Cet esprit de joie c'est shingyō, l'un des trois aspects de "shinjin", la pensée de foi profonde.

La calligraphie en page 5 est due au Maître Saizo Zuiken Inagaki : "Ma vie, si pleine de hauts et de bas, va de pair avec mon parent Amida." Suite et fin de l'article du Prof.U.Uryuzu. "Devenir-bouddha" est un critère du Bouddhisme. L'introduction de pratiques magiques et dévotionnelles a dénaturé le Bouddhisme qui, en Inde, s'est transformé en une sous-sortie d'Hindouisme. En revanche, le Bouddhisme Shin accentue la perspective du "devenir-bouddha".

"La Place de Shinran Shōnin" décrit comment celui-ci est logiquement arrivé à prendre certaines distances vis-à-vis des doctrines conventionnelles de son temps. Le Rév.Ryumei Iguchi parle des relations existant entre deux notions fondamentales pour la bonne compréhension du Bouddhisme : les 4 Nobles Vérités et les deux aspects de la "vérité". Les deux premières Nobles Vérités se situent dans la vérité relative du monde tandis que les deux dernières vérités appartiennent au niveau de la vérité religieuse et absolue. Le Glossaire traite surtout du problème du nombre de récitaions du Nembutsu, et de la notion de "Voie Facile" souvent reliée au Bouddhisme de la Terre Pure.



Principeel bepaalt het CENTRUM VOOR SHIN-BOEDDHISME v.z.w. noch bijdrage noch lidgeld noch abonnementsgeld. Het Centrum en de onafhankelijke Shin-Tempel JIKŌ-JI zijn financieel en organisatorisch autonoom : hun werking is dus afhankelijk van UW medewerking, UW waardering en UW giften.

Onze bankrekening (voor België) is 417-5038671-76 op naam van Centrum voor Shin-Boeddhisme v.z.w., 2419 Lille. Voor Nederland en buitenland : bij voorkeur postrekening 000-0173766-39 (A.Peel, B-2419 Lille, België).

J I K Ō - J I

TEMPEL VAN HET LICHT VAN MEDEDOGEN
Grote Beerstraat 69 - 2000 Antwerpen

CENTRUM VOOR SHIN-BOEDDHISME v.z.w.
Zittaart 21 - 2419 Lille - België

tel. (014) 22 12 42



Verantwoordelijk uitgever : Sh.A.Peel , 2419 Lille
Overname toegelaten mits bronvermelding en bewijsexemplaar.